

PRZEWODNIK
PO
FILOZOFII
ŚREDNIOWIECZNEJ

OD ŚW. AUGUSTYNA
DO JOACHIMA Z FIORE

Redakcja
Agnieszka Kijewska

WYDAWNICTWO WAM
Kraków 2012

PRZEWODNIKI PO FILOZOFII

Redakcja serii

dr Sebastian Tomasz Kołodziejczyk

dr Janusz Salamon

Przewodniczący Rady Naukowej

prof. dr hab. Władysław Stróżewski

Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore (red. Agnieszka Kijewska)

- ▶ *Przewodnik po metafizyce* (red. Sebastian Tomasz Kołodziejczyk)
- ▶ *Przewodnik po filozofii umysłu* (red. Marcin Miłkowski, Robert Poczobut)

Tomy planowane:

- ▷ *Przewodnik po epistemologii* (red. Renata Ziemińska)
- ▷ *Przewodnik po filozofii języka* (red. Joanna Odrowąż-Sypniewska)
- ▷ *Przewodnik po filozofii religii* (red. Tadeusz Gadacz, Janusz Salamon)
- ▷ *Przewodnik po kognitywistyce* (red. Józef Bremer)

PRZEWODNIKI PO FILOZOFII to pierwsza w Polsce seria książkowa, której celem jest zdanie sprawy z aktualnego stanu badań naukowych w zakresie wszystkich podstawowych dyscyplin filozoficznych, od metafizyki i epistemologii po bioetykę i kognitywistykę, oraz poszczególnych okresów historii filozofii, od starożytności po współczesność. Adresatami serii są zarówno wykładowcy i studenci filozofii, jak i szersze grono czytelników poważnie zainteresowanych tą dziedziną wiedzy, stąd oprócz dbałości o najwyższą merytoryczną jakość tekstów, redaktorom serii przyświeca troska o ich jasność i przystępność. Każda pozycja w serii jest zbiorem artykułów autorstwa czołowych polskich znawców przedmiotu. Oprócz uporządkowanej prezentacji najważniejszych wątków toczonych dziś filozoficznych debat, czytelnik otrzymuje jasne wskazówki bibliograficzne, dzięki którym będzie mógł pogłębić swoją wiedzę w oparciu o najnowsze publikacje na dany temat.

PRZEWODNIKI PO FILOZOFII wzorują się pod względem metodologicznym na podobnych wydawnictwach anglojęzycznych stanowiących podstawowe narzędzie edukacji filozoficznej w świecie anglosaskim. Jednocześnie, jako dzieło filozofów polskich, *Przewodniki* uwzględniają w równym stopniu dokonania filozofii anglo-amerykańskiej, jak i myśli klasycznej i kontynentalnej.

© Wydawnictwo WAM, 2012

Recenzja
dr hab. Elżbieta Jung, prof. UŁ

Redakcja
Katarzyna Ogórek
Małgorzata Płazowska
Opracowanie indeksu rzeczowego i not marginalnych
Paweł Rojek

Projekt okładki
Andrzej Sochacki
Zdjęcie na okładce
Józef Augustyn SJ

ISBN 978-83-7767-176-4

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260, 12 62 93 446-447
faks 12 62 93 261
e.wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa: Drukarnia LEYKO, Kraków

Spis treści

Agnieszka Kijewska	
Wprowadzenie	9
Agnieszka Kijewska	
Augustyńskie dziedzictwo	17
Agnieszka Kijewska	
Pomiędzy starożytnością a średniowieczem: Boecjusz	43
Marcin Karas	
Kultura monastyczna i nurt encyklopedyczny	63
Anna Palusińska	
Filozofia bizantyńska	79
Agnieszka Kijewska	
Renesans karoliński: Alkuin, Eriugena	97
Tadeusz Grzesik	
Proces racjonalizacji wiary na tle sporu tzw. dialektyków z antydialektykami	119
Edward I. Zieliński	
Wiara poszukująca zrozumienia: św. Anzelm z Aosty	137
Katarzyna Pachniak	
Filozofia muzułmańska	155
Joanna Judycka	
Ruch translatorski we wczesnym średniowieczu	185
Stanisław Bafia, Agnieszka Kijewska	
Krąg szkoły w Chartres	209
Roman Majeran	
Problem uniwersaliów we wczesnym średniowieczu (V-XII w.)	239
Roman Majeran	
Filozofia Piotra Abelarda	257
Małgorzata Kowalewska	
Kobiety geniusz: Hildegarda z Bingen	277
Magdalena Czubak Scholle	
Św. Bernard z Clairvaux i początki mistyki cysterskiej	299
Roman Majeran	
Szkoła w opactwie św. Wiktora	323

Jan Grzeszczak	
Joachim z Fiore i filozofia dziejów	341
Słownik autorów średniowiecznych	359
Indeks osób	381
Indeks rzeczowy	389
Informacje o autorach	405

Agnieszka Kijewska

Wprowadzenie

Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore jest pierwszą częścią cyklu poświęconego dziejom myśli średniowiecznej. Wydaje się, że omawiany w tym tomie okres stanowi pewną dającą się wyodrębnić całość. Rozpoczyna się omówieniem myśli św. Augustyna, który jest wprawdzie reprezentantem filozofii starożytności chrześcijańskiej, niemniej jego wpływ na myśl wieków średnich był ogromny i z tego względu nie można było go pominąć. Z kolei dokonania Boecjusza, zaprezentowane w kolejnym rozdziale, stanowiły swoisty pomost pomiędzy myślą starożytną a średniowieczną, choć niewątpliwie nie należy traktować Boecjusza jedynie jako przekaziciela dokonań starożytnych średniowieczu. Chronologicznie jednak Boecjusz stoi na granicy tych dwóch epok. Niejednokrotnie data jego śmierci, rok 525, uważana jest za datę kończącą okres starożytności, tym bardziej że jest ona zbliżona do tej, którą najczęściej podaje się jako datę zamykającą okres starożytności pogańskiej: chodzi o rok 529, w którym cesarz Justynian zamknął Akademię Platonia w Atenach. Oczywiście wszelkie proponowane datowania mają charakter umowny, wskazują jedynie na pewne wydarzenia, które miały wpływ na intelektualny kształt danej epoki, a nie na moment rzeczywistego „przejścia” pomiędzy poszczególnymi okresami. Podobnie jest z 1200 rokiem, kończącym wiek XII, który sam w sobie stanowi odrębną całość. W tym roku król Filip August nadał przywileje Uniwersytetowi Paryskiemu, co uważane jest za umowną datę jego powstania. Uniwersytety stały się wkrótce niezwykle doniosłą instytucjonalną formą rozwoju życia naukowego i dominującą formą kształcenia w wiekach następnych¹.

Zakres
Przewodnika

1 Por. M. Frankowska-Terlecka, *Wstęp: Filozofia XII wieku*, [w:] *Wszystko to ze zdziewienia*, wybór, oprac. i wstęp M. Frankowska-Terlecka, Warszawa 2006, s. XI.

Dwa renesanse

Omawiany tutaj okres jest pewną całością, którą z bardzo wielu względów warto przybliżyć. Na różnych wcześniejszych etapach rozwoju badań mediewistycznych był on traktowany jako „prześciowy”, przygotowujący „złoty wiek scholastyki”. Za problem ściśle filozoficzny uważano wówczas najwyżej spór o powszechniki. A jednak w tym czasie mamy do czynienia z przynajmniej dwoma okresami, które w historiografii są niekiedy określane mianem „renesansu”: chodzi o renesans karoliński i renesans wieku XII². Nie będę tu podejmować dyskusji na temat tego, czy zastosowanie określenia „renesans” w odniesieniu do tych epok jest do końca uzasadnione³. Chciałabym jedynie zwrócić uwagę na fakt, że określenie to miało pewne ugruntowanie w tym, że właśnie w owym czasie nastąpiło większe, w porównaniu z wcześniejszymi epokami, zainteresowanie autorami starożytnymi (*renovatio antiquitatis*), także chrześcijańskimi, oraz że daje się wówczas zauważyć wyraźne ożywienie zainteresowania wszystkim, co wiąże się z człowiekiem (*renovatio hominis*), jego miejscem w świecie, wykształceniem, rozwojem kulturalnym, społecznym i moralnym.

Translatio studii

Idea renesansu często jest przeciwstawiana innemu toposowi, a mianowicie *translatio studii* („przenoszenie centrum uczoneści”), choć w istocie należałoby je traktować jako motywy komplementarne. Motyw *translatio studii* od czasu wykorzystania go przez Gilsona w 1932 roku był często spotykany także w studiach historyczno-filozoficznych⁴. Przeniesienie ośrodków nauki i nauczania z jednego centrum do drugiego najczęściej było wynikiem przenoszenia władzy (*translatio imperii*) z jednej dynastii na drugą, z jednego kraju do drugiego. Ernst R. Curtius stwierdza:

Słowo *transfere* („przenieść”) dało początek podstawowemu dla średniowiecznej teorii i filozofii historii pojęciu *translatio* („przeniesienie”). Odnowienie bowiem Cesarstwa przez Karola Wielkiego mogło być uważane za przeniesienie Imperium Rzymskiego do innego kraju. Pojęcie to rozbrzmiewa w formule *translatio imperii*, której później będzie

2 Por. A. Kijewska, *Księga Pisma i Księga Natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999, s. 41-45, 147-149. Por. Ch.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1971.

3 Por. E.M. Sanford, *The Twelfth Century-Renaissance or Proto-Renaissance*, „Speculum” 26/4 (1951), s. 636 i n.; U.T. Holmes, *The Idea of a Twelfth-Century Renaissance*, „Speculum” 26/4 (1951), s. 650; G. Constable, *Introduction*, [w:] *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, red. R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham, Cambridge, Mass. 1982, s. XVII i n.

4 Por. E. Jeaneau, „*Translatio studii*”. *The Transmission of Learning. A Gilsonian Theme*, [w:] „*Tendenda vela*”. *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Âge*, Brepols 2007, s. 6-7.

odpowiadała formuła *translatio studii* (rozumiana jako przeniesienie nauk z Aten lub z Rzymu do Paryża)⁵.

Mimo że sama idea translacji pojawia się u wielu autorów starożytności i wczesnego średniowiecza, to jednak systematyczne dociekania nad początkami różnych dziedzin wiedzy, i w związku z tym nad „przenoszeniem się” ośrodków studiów, w sposób wyraźny pojawiły się w pismach Hugona ze św. Wiktora i jego ucznia, Ottona z Fryzyngi, który w swojej *Kronice* opisał dzieje przemieszczania się politycznej dominacji⁶. W XIII wieku motywem tym posłużył się Wincenty z Beauvais i Wilhelm z Nangis do uzasadnienia szczególnej pozycji Uniwersytetu Paryskiego wśród innych ośrodków nauczania⁷, natomiast w drugiej połowie XIV wieku topos translacji wykorzystano w walce o prymat kulturowy pomiędzy Włochami a Francją⁸. Pomimo całego „ideologicznego” bagażu, jakie to pojęcie ze sobą niesie, Alain de Libera uważa, że motyw „przenoszenia ośrodków uczoneści” ma niewątpliwą wartość dla myślenia o historii filozofii na przełomie późnej starożytności i średniowiecza, gdyż pozwala wyrazić zarówno rzeczywistość tej myśli, jak i jej zniekształcenia⁹. Dzieje się tak dlatego, że idea *translationis studii* opiera się na przekonaniu o ciągłości rozwoju wiedzy, której centra mogą się przesuwać i zmieniać, ale jej rozwój przebiega zawsze w sposób linearny¹⁰.

Podobne przekonanie o ciągłości rozwoju myśli średniowiecznej przyświecało konstrukcji prezentowanego tutaj zbioru. Filozofia średniowieczna rozwijała się nieprzerwanie, wychodząc od swoich starożytnych źródeł, i w żadnym razie nie odcięła się od nich ani ich nie zanegowała¹¹.

Ciągłość rozwoju
filozofii

5 Por. E.R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 2005, s. 34.

6 Por. J. Strzelczyk, „*Translatio studii*”, czyli o średniowiecznej koncepcji przemieszczania się wiedzy, kultury i uczoneści ze Wschodu na Zachód, [w:] *Wędrowki rzeczy i idei w średniowieczu. Spotkania bytomskie V*, red. S. Moździoch, Wrocław 2004; s. 10-11.

7 Por. tamże, s. 16: „Prawdopodobnie u Wincentego z Beauvais, Spec. Hist. 23, 173, pojawia się po raz pierwszy myśl, że «*translatio studii*» z Aten przez Rzym do Galii zaowocowała założeniem uniwersytetu paryskiego, przy czym założenie to zostało [...] przypisane czterem mnichom, «uczniom» Bedy Czcigodnego: Hrabanowi Maurowi, Alkuinowi, Klaudiuszowi (z Turynu) i Eriugenie”.

8 Por. Z. Kałuża, „*Translatio studii*”. Kryzys Uniwersytetu Paryskiego w latach 1380-1400 i jego skutki, „*Studia Medievalistyczne*” 15 (1974), s. 107.

9 Por. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris 1993, s. 7.

10 Por. E. Jeuneau, „*Translatio studii*”, s. 9.

11 Por. S. Gersh, *Ancient Philosophy Becomes Medieval Philosophy*, [w:] *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, red. L.P. Gerson, t. 2, Cambridge 2010, s. 894-914.

Łączenie filozofii
i teologii

Ważną rolę odegrała w tym synteza starożytnego dziedzictwa i myśli chrześcijańskiej dokonana przez św. Augustyna i Boecjusza. Dali oni następnym wiekom pewien wzór łączenia wiary i wiedzy, autorytetu i rozumu, religii i filozofii w jedność chrześcijańskiego nauczania (*doctrina christiana*). Recepcja wypracowanego przez nich podejścia nie zawsze odbywała się w sposób bezkonfliktowy, ale dyskusje, spory i kontrowersje, tak jak to miało miejsce na przykład w wieku XI (artykuł T. Grzesika), niewątpliwie przyczyniały się do wzrostu metodologicznej świadomości, wyprecyzowania języka filozofii i teologii oraz utrwalenia naukowych programów nauczania. Wszystko z pewnością przygotowało renesans wieku XII. Należy pamiętać, że dla myślicieli tego okresu teologia była najbardziej wewnętrzną dziedziną filozofii spekulatywnej, a zarazem ukoronowaniem filozoficznych dociekań. Dlatego zgodnie z popularnym wówczas „architektonicznym” toposem siedem sztuk wyzwolonych, obejmujących całość nauczania świeckiego, należy odczytać jako stopnie prowadzące do świątyni mądrości, którą jest Pismo Święte. Taka koncepcja mądrości chrześcijańskiej spowodowała, że w pismach autorów wczesnego średniowiecza można napotkać zarówno rozważania nad strukturą świata wsparte egzegezą biblijną i lekturą Platońskiego *Timajosa* (Eriugena, szkoła w Chartres), jak i traktaty z dziedziny logiki podejmujące ważną problematykę antropologiczną (Gerbert z Aurillac *O racjonalności i używaniu rozumu*) czy podręczniki poświęcone gramatyce, w których można odnaleźć fundamentalne dylematy teologii (Abbon z Fleury). Dopiero w wieku XIII, a w istocie w jego drugiej połowie, zostaną wyodrębnione filozofia i teologia jako dwie autonomiczne sfery naukowych dociekań, które ponadto były uprawiane na różnych fakultetach uniwersyteckich.

Czy w ogóle
istniały „wieki
ciemne”?

W poszczególnych momentach dziejów myśli średniowiecznej proces rozwoju nauki dokonywał się z różną intensywnością, dlatego pewne okresy zostały wyróżnione poprzez określenie ich mianem „renesansów”, a wiek XIII zwykle nazywa się „złotym wiekiem scholastyki”. Sądzę jednak, że nie można powiedzieć, iż w jakimś momencie średniowiecznych dziejów proces rozwoju myśli został zahamowany tak, że można ten okres zasadnie nazwać mianem „czasów ciemnych”. Dzisiaj uczeni odchodzą od tego rodzaju określeń, zgadzając się najwyżej z tym, że w różnych momentach dziejowego rozwoju różne ośrodki studiów przejmowały palmę pierwszeństwa. Idea translacji podkreśla zatem ciągłość trwania myśli średniowiecznej, a jednocześnie przenoszenie się centrów uczoneści. W prezentowanej tutaj książce zostało to wyrażone poprzez zwrócenie uwagi na to, co w omawianym okresie działo się nie tylko w Europie Zachodniej, ale i w Bizancjum (artykuł A. Palusińskiej) oraz w świecie

muzułmańskim (artykuł K. Pachniak). Mimo że myśl Zachodu znacząco uległa wpływom tych dwóch kręgów kulturowych dopiero w późniejszych okresach, to już w dobie karolińskiej panowała swoista „moda” na to, co greckie, a intensywne oddziaływanie myśli arabskiej na łacinników rozpoczęło się już na przełomie wieku XI i XII.

Średniowiecze było zdecydowanie epoką ksiąg, które stanowiły podstawowe źródło wiedzy i inspirowały do nowych poszukiwań. Bardzo dobitnie wyraził to Georges Minois, pisząc o tych czasach: „Czeka się na gotową prawdę, która wyłoni się z odnalezionego jakimś cudem rękopisu – tak mocne panuje przekonanie, że wiedza może pochodzić tylko z ksiąg”¹². Dla myślicieli tego okresu tą podstawową „księgą” było Pismo Święte, ale także naturę traktowali oni jak księgę, a te różnorodne „lektury” starali się uzgodnić z innymi autorytatywnymi tekstami, w tym ze znanymi i wciąż odkrywanymi tekstami autorów starożytnych. Pojawienie się nowych tekstów albo wprowadzenie nowej metody ich odczytania inicjowało nowy prąd intelektualny, jak to było chociażby w przypadku humanizmu szkoły w Chartres. Dzieje przekładów (drugi sens słowa *translatio*) i recepcji odpowiednich tekstów okazują się zatem kluczowe dla poznania i zrozumienia dokonań tego okresu. Z tego właśnie względu bardzo ważne miejsce w tej książce zajmuje rozdział poświęcony ruchowi translatorskiemu (artykuł J. Judyckiej), choć wzmianki na temat przekładów obecne są także w innych artykułach. Rozwój nauki istotnie wyznaczają teksty, które – dzięki tłumaczeniom (*translatio*) – dostają się do szerokiego obiegu, ale też nowe metody interpretacji tych tekstów oraz kontekst tych dzieł, w których świetle te nowe książki są odczytywane. Wydaje się, że tego właśnie był świadom Boecjusz, który zamierzał przełożyć na łacinę dzieła Arystotelesa, zaczynając od jego logiki, a następnie przetłumaczyć i skomentować dialogi Platona, wykazując zgodność w najważniejszych kwestiach tych dwóch wielkich filozofów¹³. Jego zamiarem była nie tylko „translacja” tekstu z jednego języka na drugi, ale też takie przełożenie różnych doktryn, aby mogły stanowić jedną spójną całość. To podejście można również odnaleźć w twórczości Jana Szkota Eriugeny, który nie tylko trudził się nad przekładami Ojców greckich, ale także starał się „wymyślić” (*machinare*), jak pogodzić ich stanowisko z opinią Ojców łacińskich. W szkole z Chartres tę konkordystyczną lekturę tekstu

Epoka ksiąg

*Translatio*Lektura
konkordystyczna

12 G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1995, s. 131.

13 Boecjusz, *Komentarz do Hermeneutyki Arystotelesa (Commentarius in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΕΝΕΙΑΣ, editio secunda)* II, 79-80, przeł. T. Tiuryn, Kęty 2010.

biblijnego i dzieł autorów pogańskich, przede wszystkim Platońskiego *Timajosa*, podniesiono do rangi metody (metoda „integumentalna”¹⁴).

Innym elementem ważnym dla dziejów myśli widzianych w perspektywie *translationis studii* jest – jak sądzę – istotne dowartościowanie każdego jej okresu poprzez określenie jego specyfiki i wyznaczenie właściwej mu roli. Ten postulat wykracza poza neoscholastyczny paradygmat uprawiania mediewistyki stworzony przez Josepha Kleutgena oraz Alberta Stöckla, którzy, jak stwierdza John Inglis, „wynaleźli” historię filozofii średniowiecznej¹⁵. Ten model twórczo rozwijali Martin Grabmann, Maurice De Wulf oraz Étienne Gilson, a w Polsce – uczeń Gilsona, Stefan Swieżawski¹⁶, a ich dokonania stanowią „kamienie milowe” studiów mediewistycznych. Jednym z elementów tego paradygmatu było przekonanie, że myśl wieku XIII, w tym filozofia św. Tomasza z Akwinu, stanowi spełnienie rozwoju myśli średniowiecznej. Wszystko to, co poprzedzało wiek XIII, może być uznane za swoiste jego przygotowanie, a to, co następuje po nim, nosi już znamiona schyłkowości, czyli jest naznaczone sceptycyzmem i mistycyzmem. Taką teleologiczną wizję dziejów filozofii średniowiecznej nakreślił Étienne Gilson, zwłaszcza w swojej *Jedności doświadczenia filozoficznego*¹⁷. Nie umniejszając w niczym roli i znaczenia wieku XIII oraz myśli Akwinaty, należy stwierdzić, że współczesne badania nie widzą w epokach poprzedzających jedynie „przygotowania” wieku XIII. Tym, na co dzisiaj kładzie się szczególnie nacisk, jest kulturowa różnorodność, opierająca się na wielorakich modelach racjonalności: Boecjuszowa koncepcja wiedzy panująca w wieku XII jest różna od tej, która będzie głoszona w wieku XIII, co wyraźnie zaznaczył na przykład św. Tomasz, podejmując się komentowania *O Trójcy Świętej* Boecjusza, dzieła, które w wieku XIII było już zdecydowanie „przebrzmiałym” tekstem¹⁸.

Właśnie tę różnorodność Małgorzata Frankowska-Terlecka uznała za cechę charakteryzującą w sposób szczególny wiek XII. Pisze ona:

14 Por. rozdział: *Krąg szkoły w Chartres*, s. 209-237.

15 Por. J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden-Köln-Boston 1998, s. 11. Por. A. Kijewska, *Historia filozofii średniowiecznej i jej historiografia*, „Przegląd Filozoficzny” 10/4 (2001), s. 169-181.

16 Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.

17 Por. É. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 27-47.

18 Por. M. Kurdziałek, *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował „De Trinitate” i „De hebdomadibus” Boecjusza?*, [w:] tegoż, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 169-182.

Ale tak silnie określająca XII stulecie różnorodność miała ponadto cechę szczególną, a mianowicie dążenie do równowagi, do osiągnięcia harmonii wśród największych nawet kontrastów. Wiek XII był wiekiem poszukującym równowagi we wszystkim, równowagi między filozofią i teologią, między filozofią i poezją, między rozumem i wiarą, myślą i wyobraźnią, między nauką i kontemplacją, Arystotelesem i Platonem, przyrodą i człowiekiem. To nie znaczy oczywiście, że panowała powszechna zgoda – nie, nie było zgody, były konflikty, ostre polemiki, mimo to równowaga się utrzymywała – żadne ze stanowisk nie stało się dominującym¹⁹.

Wielu badaczy akcentując ową różnorodność myśli średniowiecznej, zwraca jednocześnie większą uwagę na kontekst historyczny. Alain de Libera określił swoje podejście do dziejów filozofii jako holistyczne. Jego zdaniem historyk filozofii nie powinien ograniczać swoich zainteresowań do obszaru, który zwykle jest nazywany „filozofią średniowieczną”, jeśli można w ogóle taki obszar wydzielić, ale powinien brać pod uwagę to wszystko, co do tej pory uznawano za domenę nauk pomocniczych historii, czyli programy i techniki nauczania, metody dydaktyczne, formowanie się dyscyplin naukowych, język, odniesienia między językiem a tradycją ustną, techniki kopiowania, diagramy itp.²⁰ W ten sposób to, co do tej pory było uważane za peryferyjne i marginalne, wchodzi w centrum zainteresowań.

Holistyczny
model
mediewistyki

W tej sytuacji narzuca się oczywiste pytanie o to, jak nie wpaść w pułapkę relatywizmu. Czy da się w ogóle uniknąć jednoznacznego przejścia od stwierdzenia, że wszystkie obszary kultury są godne zainteresowania, do stwierdzenia, że wszystkie są równie wartościowe i tak samo uprawnione?

Drogę wyjścia z tego dylematu pokazuje nam, zdaniem Philippa Rosemanna, filozofia średniowieczna. To właśnie dzięki niej uczymy się tego, że prawda o całości, absolutna jedność wiedzy godząca wszelkie różnice jest projektem koniecznym, chociaż niewykonalnym w skończonym czasie. Filozofia wieków średnich pokazuje nam, jak zapośredniczać różnorodność i odrębność w poszukiwaniu harmonii i jedności²¹. Prawda nie jest dziełem jednej osoby, ale osiąga się ją wysiłkiem wielu, którzy nawet wypowiadając swoje obiekcje i zastrzeżenia, wnoszą coś

19 M. Frankowska-Terlecka, *Wstęp*, s. XIV.

20 Por. A. de Libera, *Le relativisme historique: théorie des „complexes questions-réponses” et „tracabilité”*, „Les Études Philosophiques” 4 (1999), s. 481 i n.

21 Por. Ph. Rosemann, *Introduction: La philosophie et ses méthodes de recherche historique: réflexions sur la dialectique entre la philosophie et son histoire*, [w:] *Editer, traduire, interpréter. Essais de méthodologie philosophique*, red. S.G. Lofts, Ph.W. Rosemann, Louvain-la-Neuve-Louvain-Paris 1997, s. 13.

niezwykle istotnego. Istotnym uzupełnieniem książki jest antologia nie-tłumaczonych dotąd tekstów źródłowych z III-XI wieku pod redakcją Elżbiety Jung, dostępna w wersji elektronicznej na stronie internetowej Wydawnictwa WAM.

Jeśli w ten sposób spojrzy się na dzieje tego okresu, to nie będzie on jedynie czasem „przygotowania”, ale epoką, która sama w sobie stanowi niezwykle interesujący przedmiot naukowych dociekań. Autorzy współpracujący przy powstaniu tego tomu dawali w swoich tekstach wyraz swoim intelektualnym fascynacjom. Mimo że niektóre prezentowane tu teksty incydentalnie traktują o podobnych albo tych samych zagadnieniach, to nawet jeśli dwaj autorzy piszą o tym samym, nie piszą tak samo. Każdy z autorów w zasadniczy sposób decydował o kształcie, zawartości i stylu swojego tekstu. Mam nadzieję, że ta różnorodność będzie stanowiła o bogactwie książki, która dzięki temu znajdzie wielu czytelników. Książka jest zaadresowana do szerokiego grona odbiorców, także do tych, którzy dopiero wchodzą w meandry filozofii średniowiecznej. Dla wygody czytelników w przypisach zostały wyjaśnione najważniejsze pojęcia czy problemy, które pojawiły się w tekście, a na końcu książki został umieszczony krótki słownik prezentujący biografię i twórczość wybranych myślicieli tej epoki. Każdy esej zaopatrzonej jest w przewodnik bibliograficzny, w którym wyodrębnione są wydania tekstów omawianego filozofa, polskie przekłady jego dzieł oraz najważniejsze opracowania.

Zadaniem *Przewodnika* jest, zgodnie z jego nazwą, pokazywanie drogi i inspirowanie do dalszych samodzielnych poszukiwań. A jeśli uważny Czytelnik znajdzie w książce coś, co chciałby wyrazić lepiej lub inaczej, to myślę, że w ten właśnie sposób książka spełniła już swoje zadanie.

Agnieszka Kijewska

Augustyńskie dziedzictwo

1. O nauczaniu stosownym dla chrześcijanina

Święty Augustyn należy do wielkich Ojców¹ Kościoła zachodniego, a zatem chronologicznie zaliczyć go trzeba do okresu starożytności chrześcijańskiej. Jednakże trudno znaleźć myśliciela, którego wpływ na wieki średnie byłby większy, dlatego właśnie od niego warto rozpocząć zarys dziejów filozofii wczesnośredniowiecznej.

Augustyn wychowywał się w kulturze łacińskiej późnej starożytności i twórczo rozwijał jej literackie, a zwłaszcza retoryczne wzorce. Po nawróceniu na chrześcijaństwo (386 r. – „scena w ogrodzie mediolańskim”) zarzucił działalność nauczyciela retoryki, ale to nie znaczy, że zanegował tym samym całe zdobyte do tej pory wykształcenie. Przeciwnie, wykorzystując posiadaną wiedzę, stworzył fundamenty kultury chrześcijańskiej.

W jednym z pierwszych swoich dzieł napisanych po nawróceniu, w dialogu *O życiu szczęśliwym* (I. 1), Augustyn stwierdza w zgodzie ze starożytnymi filozofami, że celem ludzkiego życia jest szczęście. To ono jest tym „łędem”, na który wchodzi się z „przystani filozofii” po uciążliwej drodze wiodącej przez „burzliwe morze życia”. Niewielu jednak dociera do celu, chociaż ich przewodnikiem jest rozum i „świadomy wysiłek woli”. Filozofowie starożytni nie są bowiem w stanie doprowadzić tam swoich uczniów, gdyż znają jedynie cząstkę prawdy, a nie całą Prawdę. Nie należy

Stosunek
do filozofii
starożytnej

¹ Ojcami Kościoła nazywamy pisarzy pierwszych wieków chrześcijaństwa (do połowy VIII w.), którzy głosili prawowierną naukę, prowadzili święte życie oraz cieszyli się aprobatą Kościoła, w którym żyli i umarli.

jednak z tego powodu odrzucać filozofii, zwłaszcza filozofii platońskiej. Augustyn stwierdza dobitnie:

Tych natomiast, którzy nazywają się filozofami, zwłaszcza platoników, nie tylko nie należy się obawiać, ale od nich, jako od nieprawnych posiadaczy, należy rewindykować to, co przypadkiem powiedzieli prawdziwego i odpowiadającego naszej wierze na nasz pożytek. Podobnie jak Egipcjanom, którzy nie tylko mieli posągi bóstw oraz nakładali ogromne ciężary na Izraelitów [...], ale również naczynia oraz ozdoby ze złota i srebra, a także szaty, naród izraelski opuszczając Egipt potajemnie zabrał te bogactwa z zamiarem uczynienia z nich lepszego pożytku².

Chrześcijanin nie powinien zatem odrzucać dziedzictwa starożytnych, ale raczej zrobić z niego właściwy użytek, by osiągnąć to, co filozofowie na próżno obiecywali, a mianowicie szczęście. Augustyn umieszczając swoje rozważania w szerszej perspektywie, wyróżnił dwie klasy dóbr będących przedmiotem ludzkich dążeń. Oddzielił zatem te dobra, z których należy korzystać (*uti*) i które stanowią w sensie ścisłym środek do celu, od tych, którymi trzeba się radować i napawać (*frui*). Pisze:

Otóż jednymi rzeczami należy radować się, z innych korzystać, a wreszcie są i takie, którymi trzeba się nam cieszyć, jak i posługiwać się. Te, którymi należy się radować, czynią nas szczęśliwymi. Te, z których trzeba korzystać, pomagają nam i niejako wspierają w dążeniu do szczęścia, abyśmy mogli zdobyć te, które same czynią nas szczęśliwymi, i do nich przyłączyć³.

Wszystkie dobra tego świata są w istocie dobrami „do wykorzystania”, nie są w żadnym razie celem samym w sobie. Dlatego Augustyn napomina:

Tak to podróżując do Pana w tym życiu śmiertelnym, jeśli pragniemy powrócić do ojczyzny, gdzie możemy być szczęśliwi, to powinniśmy korzystać z tego świata, a nie radować się nim. Chodzi o to, by niewidzialne przymioty Boże stały się widzialne dla umysłu poprzez Jego dzieła [...]. Rzeczy, którymi radować się należy, to Ojciec i Syn, i Duch Święty – też sama Trójca jedyna, najwyższa rzecz, a przy tym wspólna dla wszystkich radujących się nią⁴.

Ludzka słabość, a przede wszystkim bytowa i poznawcza przepaść oddzielająca stworzenie od Stwórcy utrudniają dostęp do Boga. Z tego powodu tak ważne jest właściwe odczytanie woli samego Stwórcy, która została wyrażona

2 Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej* II, XL, 60, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989.

3 Tamże I, III, 3,

4 Tamże I, IV, 4 – V, 5.

w Piśmie Świętym. Tekst biblijny pełen jest jednak niejasności i wieloznaczności, dlatego przy jego lekturze należy przyjąć odpowiednią postawę intelektualną i moralną. Właściwa postawa moralna wychodzi od bojaźni Bożej, która motywuje do poszukiwania woli Stwórcy, wiedzie poprzez pobożność, wiedzę, męstwo, radę, miłość nieprzyjaciół i kulminuje w mądrości.

Taki syn Boży – jak nazywa tego czytelnika Biblii Augustyn – wznosi się aż ku Mądrości – ku owemu siódmemu i ostatniemu szczeblowi, na którym całkowicie uciszony radować się będzie. „Początkiem bowiem mądrości jest bojaźń Boża”. Od niej rozpoczyna się i poprzez wspomniane stopnie dochodzi się aż do samej Mądrości⁵.

Właściwe przygotowanie intelektualne wymaga znajomości języków, w jakich zostało napisane Pismo Święte, oraz realiów jego powstania. Aby właściwie zinterpretować zastosowane w Biblii wyrażenia figuratywne, potrzebna jest wiedza matematyczna, wiedza z zakresu astronomii, muzyki, historii, literatury, sztuki oraz dialektyki. „Sztuka dowodzenia – stwierdza Augustyn – przyczynia się wybitnie do badania oraz rozstrzygnięcia wszelkiego rodzaju kwestii napotykanych w Piśmie Świętym”⁶.

Te wszystkie umiejętności stanowią warunek konieczny, choć niewystarczający, właściwej interpretacji tekstu biblijnego. Augustyńska egzegeza została w znacznym stopniu ukształtowana przez nauczanie biskupa Mediolanu, Ambrożego, oraz przez dzieła donatystycznego⁷ teologa Tykoniusza, zwłaszcza przez jego *Księgę reguł* (*Liber regularum*) i *Komentarz do Apokalipsy* (*In Apocalypsin*). Augustyn zbudował podstawy biblijnej interpretacji, która wspierając się na fundamencie odczytania literalnego, przechodziła ku egzegezii alegorycznej:

Niektórzy komentatorzy Pisma podają cztery sposoby wykładania prawa [...]: zgodnie z historią, alegorią, analogią i etiologią. Historia jest wtedy, gdy wspomina się czyn dokonany czy za pośrednictwem działania bożego, czy po ludzku, alegoria, kiedy tłumaczy się powiedzenia metaforycznie⁸.

5 Tamże II, VII, 11.

6 Tamże II, XXXI, 48.

7 Donatyści byli członkami ruchu religijnego, który narodził się w Afryce Północnej po prześladowaniach cesarza Dioklecjana w 303 i 304 roku, a zaczął się chylić ku upadkowi wraz z najazdami Wandalów na Afrykę w początkach V wieku. Nazwa ruchu pochodzi od Donata, biskupa Kartaginy w latach 313-355. Donatyści kwestionowali prawomocność sakramentów udzielanych przez niegodnych szafarzy, to znaczy „skażonych”, np. aktem zdrady (*traditio*), którym było wydanie świętych ksiąg prześladowcom.

8 Św. Augustyn, *Niedokończony kometarż słowny do Księgi Rodzaju* II, 5, przeł. J. Sulowski, [w:] *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Warszawa 1980.

Sacra pagina

Zasady egzegezy
biblijnej

Donatyzm

Nauczanie
chrześcijańskie

W ten sposób Augustyn utworzył zręby „nauczania chrześcijańskiego” (*doctrina christiana*), które wykorzystując dostępną antyczną wiedzę obejmującą wszystkie sztuki wyzwolone (*artes liberales*)⁹, za główne zadanie przyjęło egzegezę Biblii, gdyż tylko właściwe poznanie wyrażonej tam woli Bożej jest w stanie zapewnić człowiekowi szczęście. Proces edukacji przybierał pod kierownictwem rozumu (*ratio*) określony porządek studiów (*ordo studiorum*), który prowadził od rzeczy cielesnych ku temu, co niecielesne (*O porządku* II, XII, 35; *Sprostowania* I, 3, 2). Tak pojęta nauka, zakorzeniona w nauczaniu autorów starożytnych, zwłaszcza Warrona, mogła uzdrowić myśl starożytną, uwalniając ją od zabobonów, a zatem jedynie ta nauka była w stanie dojść do prawdziwej mądrości, gdyż prawdziwa wiedza dotyczy tylko tego, co wieczne i niezmienne.

Kto te wszystkie nauki umiłowałby tak, że chełpiłby się nimi w środowisku ludzi nie obeznanych z nimi, a nie próbował dowiedzieć się, skąd pochodzi sama prawdziwość, ten mógłby wydawać się uczonym, lecz mądrym w żadnym wypadku by nie był. Taki zaledwie przeczuwałby, że istnieją rzeczy prawdziwe. Gdyby pojął, że istnieje coś niezmiennego, musiałby sobie postawić pytanie, dlaczego niektóre rzeczy są nie tylko prawdziwe, ale również nieodmienne. W ten sposób od form zewnętrznych ciał wznosząc się do inteligencji duszy przekonałby się, że i ona podlega zmienności i sama w sobie raz jest pojętna, to znów wiedząca i że jest niejako zawieszona pomiędzy prawdą niezmienną ponad nią a bytami zmiennymi znajdującymi się poniżej niej. Wiedząc, że to wszystko pochodzi od Boga, człowiek taki przekonałby się, iż należy je odnieść do chwały i miłości jedynego Boga¹⁰.

Podział filozofii

Augustyn za szkołami platońskimi dzielił tę filozofię na etykę (filozofię moralną), fizykę (filozofię przyrody) oraz logikę (filozofię racjonalną), która odróżnia prawdę od błędu¹¹. Fizyka traktuje o Bogu jako przyczynie wszelkiego bytu oraz bada strukturę rzeczywistości stworzonej. Logika ujmując Boga jako najwyższą i niezmienną Prawdę, wskazuje na warunki prawdziwości ludziego poznania. Etyka natomiast zajmuje się Bogiem jako najwyższym Dobrem, które jest celem ludzkich dążeń i którym, jako jedynym właściwym dobrem, człowiek powinien się radować (*frui*).

Sztuki wyzwolone

⁹ Sztuki wyzwolone (*artes liberales*) to te sztuki, których opanowanie czyni człowieka wolnym. Zmieniały się ilość i układ tych sztuk – u Warrona jest ich dziewięć. W późniejszej tradycji utrwalili się schemat siedmiu sztuk wyzwolonych obejmujących *trivium* (gramatykę, retorykę, dialektykę) oraz *quadrivium* (arytmetykę, geometrię, astronomię i muzykę).

¹⁰ Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej* II, XXXVIII, 60.

¹¹ Tenże, *Państwo Boże* VIII, 4, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998.

Nauczanie chrześcijańskie (*doctrina christiana*) obejmowało jeszcze jeden niezwykle istotny element, a mianowicie wiarę, która postulowała oparcie się na autorytecie Boga i tym samym wydawała się iść w przeciwnym kierunku niż ten wskazany przez filozofów.

Wiara i rozum

Kiedy więc dokucza nam niejasność spraw, mamy przed sobą podwójną drogę: rozum lub autorytet. Filozofia wskazuje na rozum, lecz uwalnia zaledwie nielicznych; przy tym nie tylko nie zmusza ich do gardzenia tajemnicami chrześcijańskimi, lecz nakazuje im je rozumieć, tak jak je rozumieć należy¹².

Augustyn pokazywał, że sprzeczność pomiędzy wiarą a rozumem jest pozorna. Większość tego, co wiemy, opiera się na zaufaniu autorytetowi tego, kto nas poucza. Sam akt wiary nie jest aktem nieracjonalnym: to rozum orzeka, komu należy zawierzyć i czyj autorytet wydaje się najbardziej racjonalny. Ponadto w akcie wiary rozum uznaje swoje własne ograniczenia i stara się im zaradzić, podążając za stosownym autorytetem. Niemniej wiara nie jest celem, lecz początkiem ludzkiej drogi do poznania. Augustyn dobitnie stwierdza: „Otóż, aby osiągnąć wiedzę, musimy się opierać na dwóch czynnikach: autorytecie i rozumie. Chronologicznie autorytet wyprzedza rozum; logicznie zaś – rozum jest na pierwszym miejscu”¹³.

Nie wystarczy przyjęcie tajemnic chrześcijańskich za pomocą wiary, ale to, co wiara uznaje za prawdę, należy zrozumieć. Augustyn pisał: „wierzę, abym mógł zrozumieć” (*Objaśnienia Psalmów* 99, 5) i jego śladem podążyli wielcy twórcy scholastyki ze św. Anzelmem z Canterbury na czele.

„Wierzę, abym
mógł zrozumieć”

2. Augustyńska wizja człowieka

Na drodze wiodącej do poznania prawdy istotną przeszkodę stanowią argumenty wysuwane przez sceptyków. Augustyn starał się je odeprzeć w swoim dialogu *Przeciw akademikom*, tak prezentując motywy, które skłoniły go do napisania tego dzieła:

Przeciwko
sceptycyzmowi

12 Tenże, *O porządku* II, V, 16, przeł. J. Modrzejewski, [w:] *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999.

13 Tamże II, IX, 26.

Chciałem w miarę możliwości obalić przekonującymi racjami ich argumenty, które oburzały mię, ponieważ u wielu ludzi powodują przekonanie o niemożliwości znalezienia prawdy i nie pozwalają czemukolwiek przyznać racji, jakoby w ogóle nie mogło istnieć cokolwiek pewnego i oczywistego i na co mógłby zgodzić się człowiek mądry, bo wszystko wydaje im się niejasne i niepewne¹⁴.

Jeśli nie jest możliwe znalezienie prawdy, to nie jest także możliwe osiągnięcie szczęścia, a zaproponowana przez akademików droga prawdopodobieństwa nie dostarcza zadowalającego rozwiązania tego problemu. Augustyn na różne sposoby podejmował dyskusję ze sceptykami, na przykład wskazując na pewność tego, co nam się jawi, jeśli tylko pozostajemy na poziomie naszych doznań, czy na niepowątpiewalność tzw. prawd umysłowych. Jednakże najbardziej interesująca jest argumentacja, która doprowadziła do sformułowania koncepcji zwanej przez niektórych „kartezyjską koncepcją umysłu”. Augustyn w wielu dziełach podejmował ten temat, wydaje się jednak, że argumenty zaprezentowane w *Państwie Bożym* są bardzo charakterystyczne i przekonujące:

Co do tych prawd nie ma żadnej obawy wobec takich zarzutów akademików, gdy pytają: a cóż będzie, jeśli się mylisz? Jeśli się myślę – to dowód, że jestem. Ten co nie istnieje, nie może się mylić, skoro się myślę, to właśnie dlatego istnieję. Jeśli tedy jestem, skoro się myślę, to jakże mogę się mylić w tym, że jestem, skoro pewnym jest, że istnieję, gdy się myślę. Ponieważ więc byłbym, gdybym się mylił, to choćbym się i mylił, to niewątpliwie nie myślę się w tym, iż wiem, że jestem. Stąd wynika, że i co do tej mojej świadomości, iż jestem, nie myślę się¹⁵.

Wątpiąc we wszystko, nie sposób wątpić w pewność własnej myśli, gdyż tego typu wątpienie unieważniałoby samo siebie. Z faktu wątpienia, które jest jakąś formą aktywności umysłowej, Augustyn wyprowadzał pewność istnienia wątpiącego „ja” (*Si fallor, sum*). Człowiek ma zatem bezpośrednią świadomość istnienia własnej duszy jako żyjącego i myślącego podmiotu, a to właśnie jest niepowątpiewalnym fundamentem ludzkiego poznania.

To związanie duszy z życiem stanowi jej niezwykle istotną własność. Już Platon argumentował za nieśmiertelnością duszy, wskazując, że jest ona zasadą życia. Augustyn natomiast mówi, że dusza jest w swej istocie życiem i tego życia udziela ciału. „Ty duszo, jesteś czymś lepszym od

14 Tenże, *Sprostowania* I, 1, 1, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1979.

15 Tenże, *Państwo Boże* XI, XXVI.

nich [tj. rzeczy materialnych – A.K.], gdyż ożywasz całe należące do ciebie ciało. Udzielasz mu tego, czego żadna rzecz materialna nie może udzielić innej rzeczy materialnej: życia. A Bóg twój nawet tobie, duszo, tego udziela. Życiem jest życia twójego”¹⁶.

Jeśli dusza jest zasadą życia, którego udziela ciału, to sama musi być od ciała doskonalsza – to jest „większa” oraz niecielesna. W dialogu *O wielkości duszy* Augustyn udowadnia, że każde ciało z konieczności mieści się w trzech wymiarach: długości, szerokości i głębokości. Dusza nie posiada wprawdzie tych trzech wymiarów, niemniej istnieje; nie można rzec, że jest nicością. „Wierz mi – Augustyn zwraca się do Ewodusza – duszę powinniśmy sobie przedstawiać jako coś wielkiego, niewątpliwie wielkiego, lecz nie w znaczeniu jakiejś masy”¹⁷.

Dzięki swej niematerialności dusza jest w stanie jednocześnie spełniać różne, właściwe sobie działania, jak poznanie intelektualne i chcenie, a czyni to niezależnie od ciała. W tych wszystkich tak odmiennych czynnościach obecna jest cała dusza, nie tracąc nic ze swej prostoty ani nie ulegając rozproszeniu. Dusza jest substancją względnie prostą i niezmienną w aspekcie miejsca, lecz zmienną co do czasu. Absolutna prostota i niezmienność przysługują bowiem jedynie Bogu. Ta względna prostota i niezmienność duszy wskazuje, że została ona stworzona przez Boga, i to stworzona z niczego. Augustyn wyraźnie stwierdza, wbrew manichejczykom¹⁸ i neoplatonikom¹⁹, że dusza nie jest boska ani nie jest częścią Boga, lecz jest Bożym dziełem, a w hierarchii bytów stworzonych znajduje się wyżej od ciała.

Zagadnienie niematerialności duszy pociąga za sobą kwestię jej nieśmiertelności, którą Augustyn podjął między innymi w niedokończonym dialogu *O nieśmiertelności duszy*. Pojawiająca się tam argumentacja jest niewątpliwie argumentacją w duchu platońskim. Zaraz na początku tego

Niematerialność
duszy

Prostota duszy

Nieśmiertelność
duszy

16 Tenże, *Wyznania* X, 6, przeł. Z. Kubiak, Kraków 2002.

17 Tenże, *O wielkości duszy* XIV, 24, przeł. D. Turkowska, [w:] *Dialogi filozoficzne*.

18 Manichejczycy byli członkami jednej z sekt gnostyckich, której założycielem był Manes albo Mani (216-277 r.). Głosili oni radykalny ontologiczny dualizm: świat jest polem walki dwóch królestw: Królestwa Światłości (dobra) oraz Ciemności (zła). Konsekwencją tej wizji świata był dualizm teologiczny (dobry Bóg stoi na czele Królestwa Światłości, a zły – przewodzi Ciemności), antropologiczny (człowiek łączy w sobie element „boski” – duszę oraz zły – ciało) oraz aksjologiczny.

19 Neoplatonizm to jeden z najbardziej znaczących nurtów filozoficznych późnej starożytności, zapoczątkowany przez Plotyna (204-269 r.). W swoim nauczaniu łączył on elementy doktryny Platona i Arystotelesa oraz etyki stoickiej. Głosił, że prawdziwą rzeczywistością jest ciąg następujących po sobie hipostaz – Intelktu i Duszy świata – wychodzących z Jedni-Dobra.

Manicheizm

Neoplatonizm

utworu znajduje się argument wychodzący od faktu, że dusza jest podmiotem umiejętności, które jako wieczne i niezmiennie powinny tkwić w tym, co zawsze istnieje. „A śmierć nie może dotknąć rzeczy niezmiennych. A więc dusza zawsze żyje, skoro bądź sama jest rozumem, bądź też rozum tkwi w niej nierozdzielnie”²⁰.

Nieco dalej Augustyn rozwinął podobny ciąg rozumowań, wykażując nieśmiertelność duszy na podstawie niezmienności i wieczności przedmiotów jej poznania, którym są liczby i sztuki. Argumenty mówiące o tym, że jeśli zmiana czy szkoda właściwa duszy (np. głupota) nie jest w stanie jej zniszczyć, to jest ona nieśmiertelna, są również w duchu platońskim. Ponadto Augustyn twierdzi, że naturą duszy jest to, iż „jest pewnego rodzaju życiem”. Z tego wyprowadza on następujący wniosek:

Dusza nie może więc umrzeć. Albowiem gdyby mogła stracić życie, nie byłaby duszą, lecz czymś mającym duszę. [...] Każdą bowiem rzecz opuszczoną przez życie, którą nazywa się martwą, rozumie się jako opuszczoną przez duszę. Otóż ponieważ życie, które opuszcza to, co umiera, samo jest duszą, samo zaś siebie nie opuszcza, więc dusza nie umiera²¹.

Dusza ludzka została zatem stworzona przez Boga jako „większa” od ciała, względnie prosta i częściowo niezmienna oraz nieśmiertelna. Jednakże Augustyn wciąż nie miał jasności co do jej pochodzenia i jeszcze w roku 415 w liście do Hieronima formułował swoje wątpliwości na ten temat. Natomiast w dialogu *O wolnej woli* przedstawił cztery możliwe stanowiska w kwestii pochodzenia duszy, a tłem jego rozważań był fakt dziedziczenia po pierwszych rodzicach grzechu pierworodnego i jego konsekwencji. Najlepiej przechodzenie grzechu tłumaczyła hipoteza traducjanizmu głosząca, że Bóg stworzył duszę pierwszego człowieka, od której w sposób naturalny, na drodze rodzenia, pochodzą dusze pozostałych ludzi; dziedzicząc duszę Adama, dziedziczą oni także grzech i jego skutki. Znacznie trudniej było wytłumaczyć skażenie wszystkich ludzi grzechem pierwszych rodziców w hipotezie kreacjonistycznej, bliskiej Hieronimowi, która głosiła, że Bóg każdorazowo stwarza indywidualne dusze poszczególnych ludzi.

Dwie ostatnie koncepcje pochodzenia duszy omówione w tym dialogu stanowiły różne warianty hipotezy preegzystencji duszy. Zgodnie z nią Bóg na początku od razu stworzył wszystkie dusze, które przebywają „w jakimś ustroniu”. W stosownym czasie posyła te dusze w ciało albo

Pochodzenie
duszy

20 Św. Augustyn, *O nieśmiertelności duszy* II, 2, przeł. L. Kuc, [w:] *Dialogi filozoficzne*.

21 Tamże IX, 16.

wchodzą one w ciało z własnej woli, odpokutowując w ten sposób swoje winy. Koncepcja preegzystencji duszy pojawia się jeszcze w Augustyńskich *Wyznaniach* (lata 397-401) w formie teorii „nieba nad niebiosami” albo „domu Bożego”, w którym pierwotnie przebywają wszystkie dusze, jednakże później Augustyn zdecydowanie odszedł od tego rodzaju poglądów.

Augustyńska koncepcja duszy nosi rysy zdecydowanie platońskie, co widać już w definicji duszy zaproponowanej w dialogu *O wielkości duszy*: „Jeśli jednak pytasz, czym jest dusza, po to, aby otrzymać jej definicję, nietrudno mi będzie odpowiedzieć: zdaje mi się, że jest to pewna substancja rozumna, przysposobiona do kierowania ciałem”²².

Platońska definicja duszy

Pomimo tych oczywistych zbieżności z koncepcją Platona, który utożsamiał człowieka z duszą (spirytualizm), Augustyn uważał, że miano człowieka przysługuje dopiero złożeniu duszy i ciała. Kiedy Augustyn mówi o relacji duszy do ciała, posługuje się takimi sformułowaniami jak „zestrojenie” (*contemperatio*), „niedające się opisać zmieszanie” (*ineffabilis mixtura*), a o duszy mówi, że ma „skłonność” do opiekowania się ciałem, za sprawą „witalnej uwagi”. Augustyn, chociaż był przekonany, że to dusza jest podmiotem wszelkiego poznania, także poznania zmysłowego, ostatecznie odrzucił platoński postulat „ucieczki” od ciała, jako postawy właściwej filozofowi. Będąc chrześcijaninem świadomym tego, że świat cielesny jest dziełem Boga i że ten Bóg w pewnym momencie dziejów przyjął ludzkie ciało, Augustyn zdecydowanie zanegował platoński spirytualizm i naukę o wędrówce dusz (metempsychoza). Za pomocą stosownych argumentów wspierał chrześcijańskie nauczanie o zmartwychwstaniu ciał:

Stosunek duszy do ciała

Dla świętych dusz ludzi zmarłych nie jest teraz przykra śmierć rozłączająca je od ciała, gdyż ciało ich odpoczywa w nadziei, choćby mu też kto nie wiem jakie zniewagi wyrządzał, których ono nie odczuwa już wcale. Dusze te nie pragną bynajmniej, jak się Platonowi zdawało, ponownego połączenia się z ciałami, zapomniawszy jakoby o całym dawnym życiu swoim, lecz raczej pomnie obietnicy tego, który nikogo w błąd nie wprowadza, a który je zapewnił nawet o bezpieczeństwie i całości ich włosów, z upragnieniem i cierpliwością oczekują zmartwychwstania tych ciał, w których wycierpieli wiele, ale już niczego na przyszłość cierpieć nie mają²³.

Rozumna dusza ludzka (*animus*) jest – jak już była o tym mowa – substancją względnie prostą, która spełnia różnorodne funkcje, także te

Funkcje duszy

22 Tenże, *O wielkości duszy* XIII, 22.

23 Tenże, *Państwo Boże* XIII, XX.

wspólne człowiekowi i zwierzętom, jak funkcje wegetatywne czy poznanie zmysłowe. Te zadania dusza spełnia na swój własny sposób i dlatego należą one do sfery rozumu określanej jako rozum niższy (*ratio inferior*), a efektem jej działania jest wiedza (*scientia*) o rzeczywistości stworzonej. Aktywnością właściwą rozumowi niższemu jest „rozumowanie” (*rationatio*), czyli sukcesywne przechodzenie od tego, co znane, ku temu, co nieznanemu, od ujęcia części ku ujęciu całości. Poznanie to obciążone jest często niepewnością i błędem. Natomiast doskonalszą funkcją rozumu ludzkiego jest tzw. rozum wyższy (*ratio superior*), zwany przez Augustyna umysłem (*mens*) albo intelektem (*intellectus*), który jest nieustannie zwrócony ku temu, co wieczne i niezmiennie, czyli ku Bożym Ideom. To w ich świetle umysł osądza i ocenia dane dostarczone przez rozum niższy, dążąc do pewności i niezawodności poznania. „Istotnie – stwierdza Augustyn – należy to do funkcji wyższego rozumu, by o rzeczach materialnych sądzić na podstawie niematerialnych i wiecznych. Gdyby te zasady nie były wyższe od rozumu ludzkiego, to nie byłyby niezmiennie”²⁴.

Illuminacja

Niezmiennie i wieczne zasady poznania są „wyższe” od rozumu ludzkiego, gdyż jako Boskie Idee znajdują się w Bożym Umysle. Bóg odsłania je przed umysłem człowieka w akcie oświecenia (*illuminatio*). Akt ten jest źródłem poznania prawdziwego i niepowątpiewalnego, jest źródłem mądrości (*sapientia*), która wynika ze współdziałania rozumu wyższego z Bożym oświeceniem. W swoich *Solilokwiach*, prowadząc dialog z upersonifikowanym Rozumem, Augustyn stwierdza: „Chcę poznać Boga i duszę. [Rozum] Czy nic więcej? [A.] Nic zgoła”²⁵.

Obraz Trójcy w duszy

Sądzę, że to stwierdzenie nie jest, jak się to często interpretuje, wyrazem pogardy Augustyna dla świata, ale raczej wyrazem jego przekonania, że w Bogu znajdują się zasady prawdziwej wiedzy, a droga do poznania Boga wiedzie przez ludzkie wnętrza. Ludzka dusza, będąc szczególnym dziełem sztuki Bożej, stanowi znak i obraz swego Twórcy – całej Trójcy Świętej. To podobieństwo przejawia się w troistości a zarazem jedności struktury ludzkiej duszy. Augustyn pisze: „Chciałbym, by ludzie dostrzegli w samych sobie i rozważyli trzy stany [...]. Te trzy stany w nas to: być, wiedzieć, chcieć. Jestem, wiem i chcę. Jestem poznający i chcący. Wiem, że jestem i że chcę. Chcę być i wiedzieć. Trzy te stany przenika jedno nierozdzielne życie: jedno życie, jeden umysł, jedna istota”²⁶.

24 Tenże, *O Trójcy Świętej* XII, II, 2, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996.

25 Tenże, *Solilokwia* II, 7, przeł. A. Świderkówna, [w:] *Dialogi filozoficzne*.

26 Tenże, *Wyznania* XIII, 11.